
Quand faire, c'est dire : Confucius et la *Rectitude des noms*

When doing means saying: Confucius and the Uprightness of words

Gérard Siary et François Vergnaud



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/praxematique/171>

ISSN : 2111-5044

Éditeur

Presses universitaires de la Méditerranée

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 1993

Pagination : 65-86

ISSN : 0765-4944

Référence électronique

Gérard Siary et François Vergnaud, « Quand faire, c'est dire : Confucius et la *Rectitude des noms* », *Cahiers de praxématique* [En ligne], 20 | 1993, mis en ligne le 21 janvier 2009, consulté le 19 avril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/praxematique/171>

Gérard SIARY
Jean-François VERGNAUD
Université Montpellier III

QUAND FAIRE, C'EST DIRE : CONFUCIUS ET LA *RECTITUDE DES NOMS*

Bien penser, bien-dire, bien-faire : entre langue ordinaire et langue bien faite.

Le bien-dire est un mot frappé à l'usage de la langue française du XVII^e siècle. C'est un art de parler qui se confond pour nos classiques avec le bien-penser et le bien-écrire. « (L)a parole qui se prononce est la première en ordre et en dignité, puisque celle qui est écrite n'est que son image, comme l'autre est l'image de la pensée », écrit Vaugelas dans la préface de ses *Remarques sur la langue française*. Sous les espèces de la rhétorique, de l'éloquence, du beau style, du bon usage, un bien-dire bien pensant sinon bien-pensé, tend à s'imposer en norme qui compromet jusqu'à un certain point la distinction du vrai et du faux, du bien et du mal, comme le rapport du réel et de la chose ainsi que du dire et du faire. Ainsi notre tradition établit-elle, entre le bien-penser et le bien-dire/bien-écrire, une identité idéale qui, dans ses prolongements philosophiques ou/et linguistiques, exclut parfois la langue ordinaire ou les langues au nom de la langue vraie ou bien faite.

A l'opposé, dans *How to do things with words*, Austin valorise les usages ordinaires du langage tenu pour défectueux et pose que les mots décrivent et informent moins qu'ils ne constatent sous le régime du vrai ou du faux ou ne prescrivent l'action ou l'à-faire. Le bien-dire peut-il être un bien faire ?

La Chine répond par l'affirmative à cette question dès le Ve siècle avant notre compte, à travers les propos et entretiens rapportés d'un des pères fondateurs de sa pensée, Maître Confucius, versé dans les rites et l'art formulaire. Sa théorie dite de la « rectifica-

tion/rectitude des noms » fait dépendre l'exercice du bon gouvernement de la rectitude des noms (bien-faire bien-dire), ainsi que de la « règle de rédaction » qui donne valeur normative au choix des caractères et règle le bien-penser/bien-agir politique sur le bien-dire/bien-écrire.

Ce sont les tenants et les aboutissants de cette linguistique confucéenne qu'à partir des *Entretiens* de Confucius et de la *Chronique des Printemps et Automnes*, nous allons considérer dans l'hypothèse que pour Maître Confucius :

bien-agir bien-gouverner = bien-dire bien-écrire

Crise du bien-faire et crise du bien-dire en Chine du VIII^e au Ve siècle avant J.C.

Confucius œuvre durant la longue période de transition qui conduit la société chinoise de la royauté « féodale » à l'empire centralisé et autocratique. Les rites fondateurs de la stabilité des institutions de la dynastie Zhou se désagrègent, ainsi que les valeurs morales qui les sous-tendent. Le pouvoir royal décline au profit de l'expansion militaire, économique et sociale des princes vassaux de la périphérie. Les plus puissants d'entre-eux se substituent à tour de rôle au pouvoir en titre avant de céder le pas à un nouveau venu ou de se voir contestés dans leur domaine même par des clans aristocratiques. Nul ne se risque pourtant à renverser la dynastie et à ravir le titre de Roi.

Ces bouleversements politiques s'accompagnent de la décadence du système clanique patriarcal qui fait du fils aîné de l'épouse principale l'héritier légitime du trône, mais réduit à chaque génération le domaine du prince et marginalise les cadets.

Confucius subit les effets du déclassement social consécutif aux changements du régime de succession, alors qu'il aurait pu prétendre par sa naissance aux plus hautes investitures, le voilà réduit dans le meilleur des cas au rang de précepteur des enfants d'un des trois clans qui se partage le pouvoir de Lu. Lorsque ces derniers se révoltent contre leur duc et le chassent, le Maître s'enfuit.

Sollicité par les puissants pour son sens politique, il ne parvient pas à imposer ses idées d'un retour à la vertu des souverains mythiques et à la « perfection » du début des Zhou. Il pressent la défaite de la vertu et redoute de disparaître sans avoir illustré son nom.

L'enseignement de Confucius transparait le plus nettement dans les *Entretiens*. Pour résoudre la crise politique qui affecte la société des Zhou, Confucius exhorte les autorités à revenir aux rites qui reconduiront l'ordre d'antan mais donneront aussi aux hommes de qualité un rang légitime dans l'univers (la vertu plutôt que la naissance). Encore faut-il que les bonnes paroles du Maître puissent faire advenir le bon gouvernement. Tout dépend ici de la fonction performative que le Maître assigne au bien-dire et qui ne se comprend que par rapport à la place qu'il accorde aux mots, à la parole, au langage, et plus que cela, à l'usage qu'il en fait. Aussi allons-nous considérer les deux moyens qu'employa Confucius pour mettre en pratique cet aspect de sa pensée :

- 1) la rectification des noms appliquée dans les *Entretiens*, *Lunyu* (論語) jusque dans le choix des caractères qui signifient la rectitude et constituent autant de praxèmes ;
- 2) les règles de rédaction de la *Chronique des Printemps et Automnes*, *Chunqiu* (春秋), qui lui permettent, à défaut de transformer le présent, de réécrire le passé à l'usage de l'avenir et de rendre ainsi possible la canonisation de son texte.

I. LE LANGAGE ET LA RECTIFICATION DES NOMS DANS LES ENTRETIENS DE CONFUCIUS. LE BEAU-DIRE N'EST PAS LE BIEN-FAIRE

- | | |
|---------|---|
| 1. 3 | Le Maître dit : « Discours habiles et attitudes affectées dénotent rarement la vertu »,.
(cf. aussi V. 25, XV. 27) |
| V. 5 | [...] « J'ignore si Yong est vertueux ; je sais seulement qu'il n'a nul besoin d'éloquence. » |
| XVII. 4 | Le Maître dit : « Les colporteurs d'ouï-dire sont les laissés-pour-compte de la vertu. » |

- XVII. 11 Le Maître dit : « ils disent : “les rites par-ci, les rites par-là”, comme s’il s’agissait seulement d’ornements de jade ou de soie! » (cf. aussi XVI. 4)
- X. 1 Dans son village, Confucius était effacé et avait l’air incapable de s’exprimer. Dans le temple des ancêtres et à la Cour, il était éloquent encore que circonspect.
- X. 10 Il ne bavarde pas en mangeant. Il ne parle pas au lit.

Dans les *Entretiens*, le Maître se défie des beaux parleurs, des bavards et des plagiaires, se garde de parler en toutes circonstances, et affecte de paraître mal à l’aise sinon maladroit à l’oral.

Les fragments cités présentent presque tous deux traits récurrents. Il n’y est pas souvent question du dire sans que la référence à la vertu — bien-faire — intervienne parallèlement, *in presentia* ou *in absentia* (contiguïté du dire et du faire). Les excès ou les raffinements du verbe nuisent à l’exercice actif de la vertu (incompatibilité du bien-faire et du trop dire). Confucius ne s’interdit pas de parler, mais il ne le fait que dans les limites qui lui sont imparties par l’observance des rites, ou lorsque le contexte rituel le lui permet. Les actes de parole cités sont dévalorisés parce qu’incompatibles avec la vertu ou avec certaines actions. Mais comment faut-il donc parler ?

Dire peu et avec sincérité ou se taire

- XV. 41 Le Maître dit : « **Les mots sont affaire de communication, un point c’est tout !** »
- VIII. 4 Maître Zeng étant tombé gravement malade, le seigneur Mengjing vint le visiter. Maître Zeng dit : « **Quand un oiseau va mourir, son chant est poignant ; quand un homme va mourir, ses paroles sont sincères.** Un gentilhomme qui marche dans la voie droite doit faire attention à trois choses : [...] **Son langage : qu’il soit exempt de vulgarité et d’erreur.** Quant aux détails de la liturgie, il y a des sacristains pour ça. »

- XII. 3 Sima Niu interrogea Confucius sur la vertu suprême. Le Maître dit : « Qui est animé de la vertu suprême **hésite à parler**. » L'autre dit : « Hésite à parler ? Et c'est ça qu'on appelle la vertu suprême ? » Le Maître dit : « **Ce qu'on pratique difficilement, comment en parlerait-on facilement ?** »
- VIII. 9 Le Maître dit : « **On peut dire au peuple ce qu'il doit faire**, mais on ne saurait lui en faire comprendre le pourquoi. »
- XVII. 19 Le Maître dit : « je voudrais ne plus parler. » Zigong dit : « Maître, si vous ne parlez plus, qu'est-ce que nous, vos pauvres disciples, pourrions encore transmettre ? » Le Maître dit : « **Le Ciel parle-t-il ?** Pourtant les quatre saisons suivent leur cours, pourtant les cent créatures naissent. Le Ciel parle-t-il ? »

La méfiance que Confucius nourrit à l'encontre du langage se traduit sous la forme d'axiomes de prudence, de sincérité, d'économie et de correction verbales, qui ne permettent pas à la parole de dépasser le stade des stricts besoins de la communication selon le niveau des relations sociales. De la même façon qu'il rejetait certains actes de parole nuisibles à la vertu, Confucius fixe ainsi des règles restrictives à l'usage de la parole en société. Par suite, le laconisme et le silence sont érigés en marques de vertu.

L'honnête homme se doit d'observer ses devoirs sans parler de trop, de ne prendre la parole qu'en connaissance de cause avec documents à l'appui (*cf.* III.9, II.13), à bon escient, pour un public choisi, avec loyauté et sincérité. Les belles-lettres peuvent ouvrir à la vertu, le savoir spécialisé peut avoir ses techniciens auxquels Confucius renvoie d'ailleurs les personnes intéressées, mais ni les lettres ni la technique (la liturgie par exemple) ne sont indispensables à la pratique de la vertu. De la sorte, l'économie de la parole se conforme aux rites en vigueur.

Si la présence d'un gentilhomme exige un code de prise de parole, et si la loyauté envers ses supérieurs interdit la médisance (*cf.* XVI. 6, XVII. 24), le peuple ne mérite pas, lui, qu'on aille au-delà de ce qu'il est possible de lui dire dans les limites de son intelligence (*cf.* XV.8, VIII.9). Le bien-dire implique une discrimination socio-linguistique. La pédagogie ne doit pas se formuler en vain, pas plus à l'égard des disciples que du commun des mortels.

Enfin, si un jeune homme a intérêt à parler peu en raison de sa position sociale peu élevée, le sage peut se taire (*cf.* I. 6, XIV. 37). Dire la vertu n'est possible qu'à condition d'y atteindre. Or cet exercice est difficile. Donc, il est impossible d'en parler (*cf.* XII. 3). Il s'ensuit que le sage ne dispense pas sa parole en vain, et qu'il ne le fait que dans les limites de l'intelligence de ses interlocuteurs, les disciples ne semblant pas mieux lotis sous ce rapport que le peuple (*cf.* XV. 8).

Le bien-faire, vertu suprême, se passerait-il donc de la parole ? La propension du sage à s'accorder au rythme de l'univers et des saisons, à s'inscrire dans le procès cosmologique et moral qui règle le monde, se passe même de l'exercice du dire. Si le Ciel ne parle pas, c'est que son efficience agit pervasivement (Julien, 1992) sur le monde et rend non avenu le recours à la parole.

Il se confirme donc que Confucius, s'il ne disqualifie pas une parole dont il sait ne pouvoir se passer, dissocie nettement le dire et le bien-faire (ou vertu). Est-ce à dire que le langage lui semble inutile dès lors que le sage entre dans la Voie ou qu'il est trop précieux pour qu'il soit permis d'en abuser au point de bafouer la vertu ?

Le faire dément le dire

- I. 13 Maître You dit : « **Que vos promesses soient conformes à la justice et vous pourrez tenir parole ; que votre courtoisie soit conforme aux rites, et vous pourrez tenir parole ; que votre courtoisie soit conforme aux rites, et vous serez à l'abri de toute insulte. Le plus sûr soutien est celui qu'on trouve chez ses proches. »**

- IV. 22 Le Maître dit : « **Les anciens ne parlaient pas à la légère, craignant la honte qui résulterait pour eux si leurs actes ne se montraient pas à la hauteur de leurs paroles ».**

- IV. 24 Le Maître dit : « **L'honnête homme est lent à la parole et prompt à l'action. »**

- V. 10 Zai Yu dormait en plein jour. Le Maître dit : « On ne peut pas sculpter du bois pourri ; on ne peut pas plâtrer un mur fait de bouse ; à quoi bon le réprimander ? » Puis il ajouta : « **Autrefois j'avais l'habitude de croire les gens sur parole, mais Zai Yu m'a fait changer : maintenant, quand les gens me font des promesses, je regarde autrement comment ils se comportent.** »

Le constat de la discordance du dire et du faire s'impose à l'expérience de l'homme de qualité (V. 10, XV. 25, XVI. 11). Les promesses ne sont pas en accord avec les rites qui valident la vertu et la bonne marche du gouvernement. L'homme de qualité confucéen sera donc celui qui saura mettre ses actes en accord avec ses paroles (I. 13). Mais inversement, qui accorde ses paroles à l'esprit des rites, à la justice ou à la courtoisie par exemple, se voit garantir du succès de ses actes et de la respectabilité (I. 13). Confucius déplore donc d'autant plus le désaccord entre les actes et les paroles qu'il sait que les bonnes paroles garantissent le bien-faire et rejaillissent sur qui les profère. Sa prudence à l'endroit du langage est à la mesure du rôle et de l'importance qu'il lui assigne dans l'ordre social. A quelles conditions la parole peut-elle alors s'accorder avec les rites, fondements des institutions ?

Bien-dire c'est bien gouverner

- XIII. 3 Zilu dit : « Si le souverain de Wei vous invitait et vous confiait le gouvernement, que feriez-vous en premier lieu ? » Le Maître dit : **Rectifier les noms**, pour sûr ! » Zilu dit : « Vraiment ? Vous allez chercher loin ! Les rectifier pour quoi faire ? » Le Maître dit : « Zilu, vous n'êtes qu'un rustre ! Un honnête homme ne se prononce jamais sur ce qu'il ignore. **Quand les noms ne sont pas corrects, le langage est sans objet. Quand le langage est sans objet, les affaires ne peuvent être menées à bien. Quand les affaires ne peuvent être menées à bien, les rites et la musique dépérissent. Quand les rites et la musique dépérissent, les peines et les châtiments manquent leur but. Quand les peines et les châtiments manquent leur but, le peuple ne sait plus sur quel pied danser. Pour cette raison, tout ce que l'honnête homme conçoit, il doit pouvoir le dire, et ce qu'il dit, il doit pouvoir le faire.** En ce qui concerne son langage, l'honnête homme ne laisse rien au hasard. »

- XI. 26 [...] « On gouverne un pays par les rites. Il (Zilu) tient un langage de fier-à-bras. »
- XX. 3 [...] « Qui ne connaît pas le sens des mots ne peut connaître les hommes. »
- XII. 11 Le duc de Jing de Qi interrogea Confucius sur l'art de gouverner. Confucius répondit :
« Que le souverain soit un souverain ; le sujet, un sujet, le père, un père ; le fils, un fils. » Le duc dit : « Excellent ! Si le souverain n'était pas un souverain ; le sujet, pas un sujet ; le père, pas un père ; le fils, pas un fils — comment pourrais-je être sûr de rien ? »
- XII. 17 Le seigneur Ji Kang interrogea Confucius sur l'art de gouverner, zheng (政). Le Maître répondit : « Gouverner, zheng (政), est synonyme de droiture, zheng (正). Si vous menez droit, qui osera ne pas marcher droit ? »
- XIII. 6 Le Maître dit : « Il est droit, (正) : tout marche sans qu'il doive rien commander. Il n'est pas droit : il a beau commander, nul ne le suit.
- XIII. 13 Le Maître dit : « Qui observe la rectitude (正), quel mal aurait-il à gouverner (政) ? Qui ne sait se gouverner soi-même, comment pourrait-il gouverner les autres ? »
- XIV. 3 Le Maître dit : « Quand le gouvernement a des principes, parlez droit, agissez droit. Quand le gouvernement est sans principes, agissez droit, mais parlez prudemment. »

Le raisonnement déductif qui régit le fragment XIII. 3 fait du langage la clef de voûte du gouvernement tel que Confucius l'aurait établi s'il en avait eu la charge. Ici intervient la théorie confucéenne de la « rectification des noms » qui établit une identité entre la rectitude verbale et la bonne marche du gouvernement. Du bien-dire dépend le bien-faire ou bon exercice des affaires dont dépend à son tour l'observance sincère des rites indispensable au sort du peuple. Si le gouvernement par les rites suppose la rectification des noms, qui tient comme le disciple Zilu le langage d'un fier-à-bras ne peut gérer un gouvernement.

Du concept au dire et du dire au faire, le mouvement est naturel, spontané, obligé, tant il est vrai, dans la perspective confucéenne, que l'agir du pouvoir est d'autant plus réussi que le dire du nom est adéquat. En effet, les noms ne sont pas de simples signes linguistiques qui exigent une graphie soigneuse des caractères (une « orthographe »

correcte). Ils sont aussi et surtout des symboles politiques et moraux. De l'accord entre ce que l'on dit et ce que l'on fait découlent les bienfaits politiques. Le duc n'est duc que s'il est nommé comme tel ; de même pour le sujet, le père ou le fils (XII. 11). Seul le nom garantit à son porteur son identité socio-hiérarchique et les égards auxquels il a droit. D'où l'enjeu politique et social évident d'une dénomination correcte.

Dans le *Cratyle*, Socrate évoque le législateur qui met à notre disposition les noms dont nous nous servons et choisit toujours le nom approprié à la nature de l'objet. Tant qu'il imprimera « la forme de nom requise par chaque objet à des syllabes de n'importe quelle nature, ne sera-t-il pas aussi bon législateur, chez nous ou partout ailleurs ? » Et Socrate illustre pour Hermogène combien les noms sont bien choisis. Ce n'est pas que Confucius ne s'attache pas au nom que les choses doivent porter, mais il le fait moins au nom d'une essence de la chose dont le nom serait le reflet qu'en raison du bien fondé rituel ou historique qui justifie ce nom. Le choix du nom adéquat semble certes pour lui la condition même du bon gouvernement comme chez Platon, à la différence près que Confucius ne fait confiance ni à l'homme de l'art ni au technicien pour choisir ledit nom, mais à l'homme de qualité qui n'a que faire de la technique et songe moins à la philologie conservatrice de l'essence des choses qu'au pouvoir du nom sur les choses et les hommes. Le *Cratyle* s'engage dans une recherche sur la connaissance des choses à travers les noms, *Les Entretiens*, dans une réflexion sur le pouvoir politique des noms.

La rectitude du nom se confond avec la droiture du gouvernement. Ce sont deux caractères homophones et en partie homographes, *zheng* (正) et *zheng* (政) qui signalent le lien entre la rectitude verbale et la probité ou droiture politique. Dans les *Entretiens*, l'écho du nom adéquat (*zheng*) résonne de façon poétique sur la consonance même des caractères qui disent le bon gouvernement et dédisent le mauvais, comme si tout choix de mot avait un effet normatif immédiat, la musique populaire ne pouvant remplacer la musique classique, ni le pourpre, couleur intermédiaire, le rouge, couleur fondamentale (cf. XVII. 18).

La rectification des noms a vertu performative et c'est pourquoi il convient de parler prudemment, moins pour éviter les châtements que pour ne pas compromettre le régime politique par un ratage de langue.

Le bien-dire redonne sens à la chose

- XII. 11 Le duc Jing de Qi interrogea Confucius sur l'art de gouverner. Confucius répondit : **« Que le souverain soit un souverain ; le sujet, un sujet, le père, un père ; le fils, un fils. »** Le duc dit : « Excellent ! Si le souverain n'était pas un souverain ; le sujet, pas un sujet ; le père, pas un père ; le fils, pas un fils — comment pourrais-je être sûr de rien ? »
- XII. 20 Zizhang demanda : « Que doit faire un gentilhomme pour être accompli, da (達) ? » Le Maître dit : « Qu'est-ce que vous entendez par être accompli, (達) ? » Zizhang répondit : « Devenir célèbre, wen (聞) dans son pays, devenir célèbre dans son clan ». Le Maître dit : « Ça, c'est devenir célèbre, wen (聞), ce n'est pas être accompli, da (達). **Pour devenir accompli**, il faut être taillé d'une fibre droite, et aimer la justice ; il faut savoir examiner les paroles des gens et observer leur contenance ; il faut songer à s'effacer devant les autres. Ainsi on deviendra certainement un homme accompli dans son pays, et on deviendra certainement un homme accompli dans son clan. **Pour ce qui est de la célébrité**, si on adopte des airs de vertu tout en agissant à rebours, et si on montre une imperturbable assurance, on pourra certainement devenir célèbre dans son pays et on pourra certainement devenir célèbre dans son clan.
- XV. 26 Le Maître dit : « Je me souviens du temps où les scribes laissaient en blanc les mots douteux, et où l'acquéreur d'un cheval le faisait essayer par un expert. Ça ne se fait plus maintenant ! »

Plus d'un exemple témoigne de l'importance de la juste nomination dans la pensée confucéenne. Les choses doivent recouvrer leur nom d'antan, le seul indiqué pour que soient reconduits les rites. Soit le fragment VI. 2 :

Le Maître dit : « Un vase carré qui serait rond : curieuse façon d'être un vase carré ».

Le vase carré de type *gu* (觚) ne se présente pas comme un vase de type *gu* puisqu'il est rond au lieu d'être carré. Comme l'indique l'étymologie de *gu*, ledit vase devrait être

angulaire ou carré. Or voilà que le caractère *gu* en est venu à désigner dans la pratique un vase parfaitement circulaire ! D'où la nécessité de rétablir les appellations correctes.

Et lorsque Zizhang pense interroger son Maître sur l'accomplissement de soi (*da* 達) qu'il confond avec la célébrité (*wen* 聞), celui-ci le corrige et restitue au caractère *da* son sens véritable. Il procède à une rectification du nom, à une mise en conformité du nom avec sa réalité (*zhengming* 正名).

Si Confucius pointe l'importance de la juste parole qui réhabilite les choses dans leur sens, leur forme ou leur valeur, il montre aussi combien l'art de peser les paroles, certes associé à d'autres qualités, contribue à l'accomplissement de l'homme de qualité.

D'abord parce que la rectification du nom engage l'essence même de la chose à laquelle il réfère. Il importe que le souverain, le sujet, le fils soient nommés comme tels pour que l'art de gouverner se fonde sur des réalités. Il importe encore que le serviteur suive scrupuleusement l'étiquette pour que le pouvoir du souverain soit une réalité. Le nom fait exister la chose, et plus encore, la *Voie royale*. Il n'est pas le moindre nom qui, dans la recherche de la juste nomination, n'entraîne le droit gouvernement.

Ensuite, parce que le pouvoir de rectification, vérifié par la bonne marche des rites et du gouvernement, distingue le nominateur et l'assure de trouver une place selon son rang dans la Voie retrouvée. Le nom garantit le renom qui se réalise dans le retour à la Voie. Comment faire en sorte que le bien-dire agisse à long terme sur le bien-faire ?

Bien-écrire, faute de bien dire pour bien gouverner

- IV. 5 Le Maître dit : [...] « Si l'homme de qualité renonce à la vertu, comment pourrait-il illustrer son nom ? » (cf. aussi XIV. 18)

- XV. 20 Le Maître dit : « L'honnête homme enrage de disparaître de ce monde sans avoir illustré son nom. »

- XIX. 25 Chen Ziqin dit à Zigong : « Vous êtes trop modeste ; en fait vous savez bien que vous êtes meilleur que Confucius ». Zigong dit : « **En une seule phrase, un honnête homme révèle son savoir, en une seule phrase, il révèle son ignorance ; aussi doit-il peser ses mots.** On ne saurait pas plus égaler le

Maître qu'on ne pourrait escalader le Ciel avec une échelle. Si le Maître avait jamais eu la chance de gouverner un Etat, vous auriez vu se réaliser les paroles : « Il les met debout, et ils se tiennent debout ; il leur montre le chemin et ils marchent ; il leur offre la paix et ils viennent à lui ; il les mobilise, et ils font écho à son appel ; vivant, ils le glorifient ; mort, ils le pleurent. » Comment pourrait-on l'égaliser ? »

Tout le drame de Confucius vient de ce qu'il risque de disparaître sans s'être accompli, sans avoir relevé son nom, sans avoir rétabli la Voie Royale. La gloire du nom est aussi indissociable de la rectification des noms que de la bonne gestion du gouvernement. Or, les événements ne donneront jamais à Confucius l'occasion de faire valoir ses principes : son idéal était inacceptable pour les souverains du temps, la société ne pouvait revenir à sa perfection passée. Le dernier fragment du Livre XXV offre la vision hallucinée des effets de la parole réalisée sur les masses, le fragment dernier de l'ultime Livre des *Entretiens* redit l'importance du sens des mots pour mener les hommes dans le sens du bon gouvernement. Mais Confucius ne verra jamais la renaissance qu'il appelle de ses vœux. Cette découverte pathétique de l'échec de ses théories l'amène à se tourner vers l'Histoire qui lui permettra, pense-t-il, d'illustrer ses jugements sur le présent et implicitement sur l'avenir.

En partant des *Entretiens*, nous avons tâché de montrer que tous les propos de Confucius sur le langage peuvent se comprendre en fonction de la rectification des noms qui se confond avec la rectitude gouvernementale et avec la droiture de l'homme de qualité et ce notamment à travers une dissémination sémantique et homophonique du caractère *zheng*. Mais, les maximes du Maître rapportées par les *Entretiens* risquent d'apparaître comme de fades généralités si elles sont séparées de leur contexte canonique. En effet, puisque, faute de voir aboutir ses idées dans le réel, le Maître s'est tourné vers les anciens codes rédigés par les scribes officiels pour illustrer sa pensée politique, il convient d'envisager à présent comment le bien-dire s'est traduit par un bien-écrire dans l'un de ces textes : la *Chronique des Printemps et Automnes*. Il n'entre pas dans notre propos

d'analyser en détail la genèse de cette oeuvre, mais d'étudier comment le Maître a pu laisser sa marque ou comment ses commentateurs ont compris qu'il y avait imprimé son style pour faire valoir son message politique à l'intention de la postérité.

II. LE BIEN-DIRE ET LES REGLES DE RÉDACTION DANS LA CHRONIQUE DES PRINTEMPS ET AUTOMNES

Les règles de rédaction de la *Chronique des Printemps et Automnes* ne se comprennent pas sans un bref exposé préliminaire sur la nature de l'écriture chinoise, sur l'exploitation réelle ou supposée qu'en fit Confucius et sur les interprétations des commentateurs traditionnels quant au rôle que Confucius assignait à l'écriture.

La subversion de l'écriture sacrée

A l'origine, l'écriture chinoise est un système linguistique qui se développe indépendamment de la langue courante et s'accroît par dérivation sans se référer explicitement à celle-ci. Alors que la langue parlée courante sert à la communication entre les hommes, la langue écrite se forge méthodiquement à partir d'inscriptions oraculaires pour communiquer avec les esprits. Les liaisons entre langue courante et langue écrite s'établirent assez tardivement pour que celle-ci conserve une existence propre. A la cour royale, les souverains communiquaient avec leurs divinités par des prières écrites ou pratiquaient l'art divinatoire pour les consulter. A des scribes revint d'abord de forger les formules magiques à transmettre au Ciel et d'interpréter les réponses.

Au XIII^e siècle avant notre ère, un souverain de la dynastie Shang se fit pontife et porte-parole du Ciel, le scribe devint le simple théoricien de la science qui fondait la divination ; bientôt il cumula les fonctions de notaire, d'annaliste, d'archiviste et d'historiographe du roi. On le consultait pour savoir comment avaient agi les Anciens et comment il convenait d'agir pour le présent et l'avenir. Sous la dynastie Zhou qui succéda à la dynastie Shang, avec la perte des prérogatives de la Maison royale, les seigneuries les

plus importantes puis les plus petites possédèrent leurs historiographes chargés d'écrire l'histoire de leur territoire. Déchirés entre leur sacerdoce et la volonté d'un prince soucieux de légitimer sa position, les scribes/historiographes eurent une existence précaire, plusieurs s'enfuirent en emportant avec eux tous leurs documents. L'écriture sortit des milieux officiels. Confucius s'en empara.

L'intérêt pour le passé était au centre des préoccupations de Confucius. C'est au nom de l'ordre ancien, on l'a vu, qu'il contestait l'anarchie de son temps et prônait le retour à la tradition avec pour modèle les premiers souverains « sages » de la haute antiquité et la perfection supposée des institutions du début de la dynastie des Zhou. Incompris des milieux dirigeants, Confucius se fit enseignant et usa des textes anciens rédigés par les scribes officiels de la principauté de Lu comme matériaux d'enseignement. De la sorte, il usurpa la fonction sacrée des scribes pour réécrire l'histoire de sa principauté selon des règles qui déterminent le sens politique et métaphysique de ce que nous appelons la *Chronique des Printemps et Automnes, Chunqiu*. Rien de plus iconoclaste que l'entreprise de Confucius !

S'il faut en croire les propos rapportés par le grand historien Sima Qian, l'histoire des faits concrets lui servait à évoquer les problèmes de son temps au-delà des vaines spéculations et des discussions creuses : « J'ai voulu tourner mes propos en termes abstraits, (mais) pour être (plus) incisif et (plus) clair, cela ne valait pas aussi bien que de les illustrer par des événements passés. » Cette prise de position lui fit conserver et sans doute réécrire en partie la seule véritable chronique qui subsiste à ce jour des événements de l'époque, après la proscription des livres décrétée par le Premier Empereur des Qin, Qin Shihuangdi. Zhang Taiyan n'a pas tort lorsqu'il écrit au début de notre siècle : « Si Zhongni (Confucius) ne s'était pas occupé du *Chunqiu*, [...] nous serions aussi perdus qu'un brin d'herbe au milieu du désert. C'est à Zhongni et à (Zuo) Qiuming que revient le mérite d'avoir commencé à faire sortir des précieux coffres où ils étaient celés, les textes qui ont permis aux hommes de ne pas oublier les anciens rois de l'antiquité ».

La réception du *Chunqiu* : une chronique historique, illustration de la rectification des noms

Alors que les *Entretiens* énoncent la théorie de la rectification des noms, le *Chunqiu* l'illustre : le bien-dire se traduit dans un bien-écrire. Ainsi les exégètes du texte ont-ils du moins voulu le lire.

Confucius prit-il vraiment sur lui de réformer et réécrire les annales officielles de la principauté de Lu ? L'importance de la question tient moins à la réponse que peut lui apporter la critique génétique qu'au débat qu'elle suscita parmi les lettrés et qui contribua à la canonisation du texte comme modèle du bien écrire historique et application de la théorie de la rectification des noms.

Dès le IV^e siècle avant notre ère, Mencius attribue à Confucius la responsabilité de la composition du *Chunqiu* : « [...] Lorsque le monde tomba dans le déclin et la Voie en désuétude, les hérésies et la violence apparurent de nouveau. Il y eut des cas de régicides et de parricides. Dans son appréhension, Confucius composa le *Chunqiu*, ce qui eût été normalement la prérogative du Fils du Ciel. Voilà pourquoi Confucius dit : « C'est en vertu du *Chunqiu* que je serai compris, mais c'est aussi en vertu du *Chunqiu* que je serai blâmé ! » [...] Après que Confucius eut achevé le *Chunqiu*, les ministres rebelles et les fils scélérats furent pris de crainte » (Couvreur, 1972 : 452).

Mais le débat prend sa véritable dimension lorsque l'empereur Wudi des Han érige le confucianisme en idéologie d'Etat. Deux écoles (1) issues de la diversité des traditions et des écoles d'interprètes de la période des Royaumes Combattants s'affrontent pour établir l'orthodoxie. Les deux courants divergent sur l'interprétation des Classiques et la place de Confucius. Pour les partisans du *jinwen*, le *Chunqiu* est un texte codé qui contient un enseignement secret dispensé par Confucius parallèlement à l'enseignement visible des *Entretiens*. Les partisans du *guwen* rejettent toute idée d'ésotérisme dans les enseignements de Confucius, mais ils admettent que seul Confucius a pu consigner et juger les événements du *Chunqiu* selon leur conformité aux rites des Zhou.

La controverse entre ces deux courants est une des plus grandes de toute l'histoire intellectuelle de la Chine, et ses répercussions se font sentir jusqu'au XXe siècle, mais une chose est claire. Aux yeux des Chinois, le *Chunqiu* n'est pas une simple chronique historique rédigée objectivement par des scribes officiels, mais une oeuvre idéologiquement marquée de l'empreinte de Confucius.

La règle de rédaction du *Chunqiu*

Le *Chunqiu* se présente sous la forme d'une chronique de 17000 caractères qui relate 242 ans d'histoire de la principauté de Lu. La chronique retrace, dans l'ordre de leur occurrence, les événements internes de la principauté de Lu, les rencontres diplomatiques, guerres de succession ou d'appropriation, et autres relations que Lu entretenait avec les pays voisins, ainsi que de sporadiques éclipses, inondations, tremblements de terre et autres prodiges naturels ou surnaturels.

Sur le plan stylistique, ce qui frappe en premier lieu, c'est l'extrême concision du texte : il n'y a aucun récit complet des faits historiques, seuls figurent la conclusion ou le résultat des événements. Un seul caractère explique un événement sans préciser le lieu où il s'est produit ni ses conséquences (2) :

« La huitième année du règne du duc Yingong, invasion de sauterelles », *ming*(螟).

Le caractère *ming* indique une invasion de sauterelles, mais aucune précision n'est donnée quant au lieu ou à l'étendue du désastre (3). Une phrase ou un paragraphe peuvent ne compter que 2 ou 3 caractères, l'article le plus long de l'ouvrage ne compte que 45 caractères (dont 22 noms propres et 17 titres nobiliaires !).

La concision nuit souvent à la bonne intelligence du fait :

« La 25e année de Xigong, Song tua un de ses ministres ».(4)

宋杀其大夫

Comme le caractère Song ne désigne que la principauté où se déroula l'événement, nous ignorons qui fut le meurtrier : le souverain ou l'un de ses officiers ? Qui fut la victime ? Pour quelle raison le ministre a-t-il été tué ? Par quel moyen ? C'est cette concision, voire cette imprécision qui a autorisé toutes les interprétations et contribué à l'idée d'un choix délibéré et normatif de caractères dans la rédaction de l'ouvrage : la *règle de rédaction* du *Chunqiu*, *shufa* (書法). Le sinologue français Léon Vandermeersch (1992) soutient lui aussi que le *Chunqiu* enregistre des faits dans un supralangage qui leur donne une valeur normative dans l'ordre cosmologique et moral (5).

La *règle de rédaction*, clé de la compréhension du *Chunqiu*, consiste en effet dans le choix subtil des faits à relater et des expressions adéquates. Dans leur ensemble, les historiens chinois la considèrent encore aujourd'hui comme une application concrète de la théorie de la *rectification des noms*, *zhengming* (正名), appelée de ses vœux par Confucius dans les *Entretiens*.

Dans sa relation des faits, le *Chunqiu* contient des jugements moraux qui ne sont pas exprimés directement, mais à partir d'un choix précis et subtil de caractères. Le choix de tel caractère et non de tel autre implique un jugement implicite favorable ou défavorable. Les faits et les paroles du passé ne sont pas refoulés dans les "poubelles" de l'Histoire, mais sont de bons ou mauvais exemples, autant de louanges, *Bao* (褒), ou de blâmes, *Bian* (貶), adressés aux gouvernants présent et à venir (6).

Les exemples qui suivent, analysés à la lumière du commentaire du *Zuozhuan*, le moins suspect d'ésotérisme, illustrent la méthode.

1) L'été de la 28^e année du règne du duc Xigong de Lu, le duc Wengong de Jin infligea une très lourde défaite à la principauté de Chu et s'empare de l'hégémonie. La même année, il convoque à une assemblée tous les autres seigneurs et invite le roi des Zhou à y participer. Celui-ci qui avait perdu son prestige et son pouvoir politique, ne peut décliner la convocation de son vassal. Or le *Chunqiu* mentionne seulement :

Le souverain se rendit à la chasse à Heyang.

天王狩于河陽

Phrase que le commentaire du *Zuozhuan* interprète :

Confucius a dit : « Qu'un sujet invite son souverain à une réunion, ce n'est pas un exemple qu'on puisse proposer à l'imitation. » Aussi dans le *Chunqiu*, il dit seulement que le Fils du Ciel alla à la chasse à Heyang, laissant entendre qu'il ne s'agissait pas d'un endroit convenable pour lui.

Confucius ne peut admettre qu'un souverain et un vassal ne se conduisent pas comme tels (« Que le souverain soit un souverain ; le sujet, un sujet [...] » *Entretiens*, XII. 11). Il tourne délibérément le dos à la vérité historique, mais il reste fidèle à ses principes de la juste signification des noms. L'honneur du souverain des Zhou était sauf, son comportement, conforme à son titre et le caractère scandaleux de la convocation du roi par un duc, caché.

2) Le *Chunqiu* mentionne la 2e année du règne du duc Mingong que :

Le douzième mois, les barbares Di pénétrèrent, ru (入), dans la capitale de Wei (7).

冬 十 二 月 狄 入 衛

Le caractère *Ru* (入) « pénétrer », fait de l'événement une simple incursion. Or, la lecture du commentaire laisse apparaître à l'évidence qu'il s'agit bien d'une conquête au cours de laquelle le souverain des Wei trouva la mort et la principauté disparut. Mais Confucius estime que l'hégémon du moment, le duc Huangong de Qi, qui a pour devoir de protéger des barbares les petites principautés comme celle de Wei, a failli à son titre. Il s'en tient donc à l'usage du caractère *ru*.

3) La 21e année du règne du duc Xiangong, un certain Shuqi de Zhu fait défection à son souverain et offre à la principauté de Lu des terres de Qi (8). D'autres procèdent de la même façon que lui (9). Selon l'usage en vigueur dans le *Chunqiu*, le nom de ces ministres de rang inférieur n'aurait pas dû être mentionné. Mais Confucius enfreint la règle parce que le coupable a commis un crime d'infidélité envers son souverain et mérite de voir son nom frappé d'infamie dans l'histoire.

4) Le choix du titre attribué aux seigneurs par le *Chunqiu* est lui aussi hautement significatif et permet de suivre à la fois l'évolution du rapport de force entre les principautés et l'intégration progressive des principautés périphériques (Qin et le Chu) au sein du « Monde chinois » de la dynastie Zhou. Avant le règne du duc Xigong, la plupart des seigneurs sont désignés sous le terme anonyme de *ren* (人), « personne », et non avec leur titre *hou* (侯) « seigneur ». Après le règne de Xigong, l'indifférenciation n'affecte que les seigneurs des principautés périphériques. A partir de la sixième année de Xuangong, les souverains des principautés périphériques sont à leur tour appelés par leurs titres de comte de Qin et de marquis.

Nous pourrions multiplier les exemples, le texte entier du *Chunqiu* se prêtant à l'interprétation. Tout au long de l'histoire, des lettrés ont établi des grilles de lecture et cherché à dégager les règles de rédaction du *Chunqiu* pour en faire un parfait algorithme (10). Le bien-dire s'est érigé en bien-écrire.

Ce bien-écrire ne consiste pas dans le respect de la lettre des annales mais dans la conformité des faits avec l'ordre du monde tel qu'il doit fonctionner (11). Le bien-écrire n'est pas à l'usage de la langue courante mais de celle des scribes/devins qui articulaient le cours du cosmos sur celui du monde par la force de leur écriture. Faute de pouvoir s'imposer aux politiques, la rectification des noms a trouvé refuge dans l'écriture sacralisée de l'Histoire sous la forme d'un code moral et stylistique à l'usage des générations à venir.

BIEN CONCLURE ?

Il est apparu au cours de cette enquête que le bien-dire est étroitement lié à la pensée politique de la Chine. Il n'a rien à voir avec l'éloquence de nos classiques mais n'est pas étranger à la rhétorique de l'implicite ou de l'allusif. Il exerce d'autre part la fonction performative que nos linguistes modernes prêtent au dire, à ceci près toutefois que le bien-écrire, forme transposée du bien-dire, ne s'ancre pas linguistiquement dans la logosphère

dont participe la langue courante. Incapable d'imposer sa théorie de la rectification des noms à la classe dirigeante, Confucius survécut dans un bien-écrire dont les prolongements prennent une dimension à l'ordre du cosmos. Alors que notre tradition linguistique rêva d'une langue logique ou bien faite pour appréhender le réel mais dut constater la faille entre le langage et le réel et en tirer des conséquences sociales ou métaphysiques, la linguistique confucéenne s'inscrit dans un processus cosmologique et moral sans rupture.

Nous n'avons fait ici qu'envisager l'usage du bien-dire dans l'optique de la pensée de Confucius, mais en fait, tous les penseurs de la Chine pré-impériale ont partagé les mêmes préoccupations pour les relations entre le nom et le réel, quitte à s'en séparer sur le sens à lui donner. Ainsi dans le *Laozi* (*Daodejing*) cher aux taoïstes, le *dao* constitue la totalité du réel et ne peut être nommé. Les *dao* dont il est possible de parler correspondent aux enseignements des Classiques. Les noms qui servent à nommer sont les titres et dénominations qui désignent la richesse, la gloire, *i.e.*, les valeurs morales et sociales que les taoïstes jugent arbitraires et superficielles. "Le *dao* qui peut être nommé n'est pas (plus) le *dao* permanent" (*Daodejing*, I). Les noms sont inaptes à nommer le réel en mouvance perpétuelle et plus encore l'innommable permanent qu'est le *dao*. Le nom n'est plus dès lors qu'un auxiliaire imparfait pour désigner le référent : "Le nom est le valet du réel", dit sans ambages le *Zhuangzi* (chap. I). Et son imperfection en fait un facteur de trouble qui culmine dans la folle confusion de l'apparence et de la réalité.

Le débat essentiel sur le langage et l'adéquation des noms au réel s'amorça sur la base de ces deux positions antagoniques et complémentaires (au sens du *yin* et du *yang*), même s'il revint au texte confucéen d'avoir été canonisé dans la tradition littéraire chinoise comme le modèle d'un bien-dire confondu avec un bien-écrire conforme au procès de l'univers.

NOTES

- (1) Ceux qui se regroupent autour des textes classiques transmis par voie orale et notés dans l'écriture de l'époque, *jinwen* (今文), et les partisans des Classiques dits en écriture ancienne, *guwen* (古文) qui avaient été « découverts » au début des Han antérieurs et qui étaient appelés ainsi parce que rédigés dans une graphie antérieure aux réformes et à l'autodafé de Qin Shihuangdi.
- (2) « La huitième année du règne du duc Yingong, il y eut une invasion de sauterelles », *ming* (螟) le caractère *min* indique qu'une invasion de sauterelles s'est produite cette année là, mais sans aucune précision quant au lieu ou à l'étendue du désastre. Couvreur (trad.), réimp. 1951, *La chronique de la principauté de Lou*, Paris : Cathasia, tome 1, page 47.
- (3) Couvreur, *La chronique ...*, op. cit., tome 1, page 47.
- (4) *Ibid.*, tome 1, page 368.
- (5) Ce n'est pas l'opinion du sinologue américain Kennedy (1942) qui refuse de voir dans le *Chunqiu* un subtil traité politique. Se fondant sur l'analyse de quelques imprécisions du *Chunqiu*, il estime que celles-ci viennent du fait que Confucius ne pouvait écrire que d'après les informations disponibles, lesquelles dépendaient des relations plus ou moins régulières de la principauté de Lu.
- (6) Confucius ne faisait d'ailleurs ici probablement que se conformer à l'usage des historiographes de son temps, même si les intellectuels chinois lui ont attribué la paternité de cette discrimination.
- (7) *Zuozhuan*, 2e année de Mingong. Couvreur, *La chronique ...*, tome 1, page 218.
- (8) *Zuozhuan*, 21e année de Xiangong. Couvreur, *La chronique ...*, tome 2, page 360.
- (9) *Zuozhuan*, 5e année de Zhaoong, Couvreur, *La chronique ...*, tome 3, page 111 ; et, 31e année de Zhaoong, *ibid.*, tome 3, page 470.
- (10) Citons par exemple Du Yu qui classe les faits rapportés par le *Chunqiu* en cinquante cas de figure et trois grandes catégories : le « dit », le « non-dit » et la « manière de dire ».
- (11) Cela ne se fait pas au détriment de la vérité des faits. Le *Chunqiu* est un ouvrage historiquement fiable. Les informations fournies par le *Chunqiu* ne sont pas fantaisistes. Au contraire, le sérieux et la fiabilité du texte sont attestés par les nombreuses indications sur les phénomènes naturels. Sur les 36 mentions d'éclipses indiquées par le *Chunqiu*, 33 ont pu être vérifiées grâce aux moyens de l'astronomie moderne. Le *Chunqiu* est ainsi le premier ouvrage dans le monde à mentionner le passage de la comète de Halley, au septième mois de la 14e année du règne de Wengong (612 A.C.).

BIBLIOGRAPHIE

CHENG A., 1985, *Etude sur le Confucianisme Han, l'élaboration d'une tradition exégétique sur les classiques*, Paris : Institut des hautes études chinoises.

-----, 1984, « La trame et la chaîne : aux origines de la constitution d'un corpus canonique au sein de la tradition confucéenne », *Extrême-Orient - Extrême-Occident*, n°5, pp. 13-27.

- COUVREUR S., (tr.) réimp. 1951, *La chronique de la principauté de Lou*, Paris : Cathasia, 3 t.
 -----, réimp. 1972, *Les Quatre Livres*, Taichung : Kuangchi Press.
- DU Yu, «Chunqiu Zuozhuan jijie», in *Shisanjing zhushu*, réimp. 1982, Beijing : Zhonghua shuju.
- GASSMANN, R. H., 1988, *Cheng ming, Richtigstellung der Bezeichnungen : Zu den Quellen eines Philosophen im antiken China*.
- JULLIEN F., 1992, *La propension des choses, pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Paris : Seuil, Des travaux.
 -----, 1993, *Zhong Yong, La régulation à usage ordinaire*, Paris : Imprimerie nationale.
- KENNEDY G. A., 1942, «Interpretation of the Ch'un-ch'iu», *Journal of the American Oriental Society*, pp. 40-48.
- LI X., 1992, *Xian Qin mingjia "ming shi" sixiang tanxi*, Taibei : wenshizhe chubanshe.
- RICKMANS P., (trad.) 1987, *Entretiens de Confucius*, Paris : Gallimard, Connaissance de l'Orient.
- VANDERMEERSCH L., 1980, *Wangdao ou la Voie royale*, Paris : EFEO.
 -----, 1992, «L'imaginaire divinatoire dans l'histoire en Chine», *BEFEO*, 79.1, pp. 1-11.
- ZHOU Y., 1983, *Zhou Yutong jingxueshi lunzhu xuanji*, Shanghai : renmin chubanshe.